

欢迎按以下格式引用:高崇文.试论楚国的灵魂观念[J].长江大学学报(社会科学版),2023,46(5):36-40.

试论楚国的灵魂观念

高崇文

(北京大学 考古文博学院,北京 100871)

摘要:东周时期盛行始死招魂、虞祭安魂之礼,将死者之魂安置在殡宫、宗庙中进行祭祀。《楚辞》中的《招魂》《大招》之篇,说明楚国也盛行招魂、安魂之礼俗。《楚辞》中所描写的“驾飞龙”“登昆仑”“开天门”等诗句,多是借助神话来抒发诗作者的感情,或者就是描写神灵驾龙凤遨游天界,并没有“引魂升天”的内容。楚墓中出土的鸟、兽、人之怪异漆木雕等,是楚人塑造的各种神灵的像,是墓主生前用来祭祷神灵驱灾赐福用的,与死后“引魂升天”没有关系。《国语·楚语》明确记载,民神之序不能乱,各司其序,民是不能登天的。这是东周楚国史官所记,反映了东周时期楚人真实的思想观念。

关键词:楚国礼俗;始死招魂;虞祭安魂;灵魂观念

分类号:K233 **文献标识码:**A **文章编号:**1673-1395(2023)05-0036-05

20 世纪六七十年代,学界对长沙楚墓出土的“人物龙凤”帛画和“人物御龙”帛画的寓意进行了讨论,有学者认为,图像的寓意是“使死者的灵魂早日升天”^[1,2]。此后多有学者从之。1972 年,长沙马王堆汉墓出土一幅 T 字形帛画,研究者也多用“引魂升天”的观点来解释其含义,至今似乎成了主流认识。由于这种观点的盛行,众多学者对东周楚墓出土的镇墓兽、虎座飞鸟、鹿角飞鸟、凤鸟羽人等漆木雕所包含的寓意进行研究,也多认为其寓意是“引魂升天”。但是,从当时普遍所遵从的丧葬礼俗及灵魂观念看,东周时期的楚人并没有死后“引魂升天”的观念和习俗。

一、楚盛行招魂、安魂之礼

古人认为,人死后魂魄离散,魂到处游窜,孝子要将游离之魂招回,希冀其亲人魂魄合而复生,便有了招魂之礼,或曰复礼。《仪礼·士丧礼》载,复者持死者生前所用爵弁服升至殡宫屋脊之上,“北面招

以衣曰:皋某复,三,降衣于前,……以衣尸”。郑玄注:“北面招,求诸幽之义也。……衣死者覆之,若得魂反之。”贾公彦疏:“北面招求诸幽之义者,以其死者必归幽暗之方,故北面招之,求诸幽之义。”^{[3](P1128~1129)}《礼记·檀弓下》云:“骨肉归复于土,命也。若魂气则无不之也。”孔颖达疏:“若神魂之气,则游于地上,故云则无不之适也。言无所不之适,上或适于天,旁适四方,不可更及。”^{[3](P1314)}《礼记·丧大记》也记有招复之礼:复者“升至东荣,中屋履危,面北三号”。孔颖达疏:“面北三号者,复者北面求阴之义也,鬼神所向也。三号,号呼之声三遍也。必三者,一号于上,冀神在天而来也。一号于下,冀神在地而来也。一号于中,冀神在天地之间而来也。”^{[3](P1572)}从上述记载可以看出,当时人认为人死后魂魄分离,灵魂游离于天地四方的幽暗之处,孝子要举行招魂之礼,用衣将灵魂招回复于尸,冀其复生。

复而不生,乃行死事,开始进行一系列的丧葬之礼,最后是将死者灵魂安置于殡宫以享祭祀。《仪礼·

收稿日期:2023-05-05

基金项目:国家社会科学基金项目“先秦两汉都城礼制文明研究”(16BKG007)

作者简介:高崇文(1948—),男,河北盐山人,教授,博士生导师,主要从事战国秦汉考古、考古学礼制文化、楚文化研究。

既夕礼》载,丧葬时,有专门载死者衣服的乘、道、橐三车送葬,郑玄注云:“进车者,象生时将行陈驾也,今时谓之魂车。”^{[3](P1147)}胡培塿《仪礼正义》疏:“以生时将行陈驾,故进此车于庭而陈之,象生时也。此车平日所乘,灵魂凭之,故谓之魂车,盖汉时有此名也。”^{[4](P1841)}郑玄之所以称此三车谓之魂车,是因为车上载有附着死者灵魂的魂衣等物。《既夕礼》记载,乘车载有皮弁服,道车载朝服,橐车载簞笠,此皆死者生时所服,附有死者灵魂,故郑玄以汉代的丧葬礼俗称之为魂车,所载之服则称“魂衣”。魂车载魂衣至墓地,待棺柩下葬毕,柩车已空,于是将三魂车所载魂衣载之柩车上运回,即《既夕礼》所载:“柩至于圻,敛服载之。”郑玄注:“柩车至圻,祝说载除饰,乃敛乘车、道车、橐车之服载之,不空之以归。送形而往,迎精而反,亦礼之宜。”^{[3](P1164)}胡培塿疏:“云亦礼之宜者,以服是精气所凭,故载以归,于礼宜也。”^{[4](P1961)}将运回的魂衣放置在殡宫中举行虞祭安魂之礼。《既夕礼》篇之后有专门一篇《士虞礼》,郑玄注云:“虞,犹安也。士既葬其父母,迎精而反,日中而祭之于殡宫以安之。”^{[3](P1167)}虞礼即安魂之祭,虞祭完成后,再将死者的神主置之宗庙,进行以后的庙祭。由此可以看出,《士丧礼》《既夕礼》《士虞礼》三篇记载了从始死招魂,到窆棺下葬,再到虞祭安魂,这是一套完整的丧葬礼俗。

楚国也盛行招魂、安魂的礼俗。孔颖达注释“复礼”时讲楚国有招魂之礼:“招魂者,是六国以来之言,故《楚辞》有《招魂》之篇。”^{[3](P1301)}朱熹《楚辞集注·招魂序》中也有同样的记述:“古者人死,则使人以其上服升屋,履危北面而号曰:‘皋!其复!’遂以其衣三招之,乃下以覆尸,此礼所谓复。而说者以为招魂复魄。……而荆楚之俗,乃惑以是施之生人。故宋玉哀悯屈原无罪放逐,恐其魂魄离散而不复还,遂因国俗,托帝命,假巫语以招之。”^{[5](P165)}《楚辞》中的“《大招》”、“《招魂》”之辞,盖本《礼经》以为名”^{[4](P1644)}。《楚辞》中的《招魂》《大招》基本反映了楚人招魂、安魂的礼俗及灵魂观念。《招魂》云:“魂兮归来,君无上天些,虎豹九关,啄害下人些”;“魂兮归来,君无下此幽都些,土伯九约,其角鬻鬻些。敦脰血拇,逐人𪚗𪚗些,参目虎首,其身若牛些,此皆甘人”;“天地四方,多贼奸些,像设君室,静闲安些”;“魂兮归来,反故居些”。^{[5](P166~176)}《大招》也是类似的招魂内容。江陵九店楚墓还出土一篇招魂的简文,记述某人受“兵死”鬼之害,病危不能饮食,祈祷

主管兵死鬼的“武夷”神能使某人之魂归来,饮食如故。^[6]《楚辞》及楚简所记招魂,虽“惑以是施之生人”,是招生者之魂,但也说明在楚人的灵魂观念中,认为天地四方多有害人的妖魔鬼怪,并不是灵魂的安乐之处,灵魂往之“恐危身些”,“恐自遗灾些”,还是返回故居“静闲安些”,所以要用衣物等招具将游离之魂招回故居寝室中以安之。这些都如实地反映了楚人的灵魂观念。

二、《楚辞》中没有“引魂升天”的记载

《楚辞》中多有“驾飞龙”“驾鸾凤”“登昆仑”“倚闾阖”“开天门”等诗句,有学者多用此来说明人死后“引魂升天”。其实,这些诗作所述的多是神话,是作者借助神话来抒发感情,或者就是描写各种神灵驾龙凤遨游于天地之间的神话境界。如《离骚》《九章》是屈原被放逐后,在报国无门、悲愤无诉之际,写下的回顾平生奋斗历程及放逐生涯的自传形诗作,以花草禽兽的比兴和神奇变幻的神话境界作象征,以抒发自己既悲愤、狂放,又坦然从容的思想境界。《离骚》最后云:“国无人莫我知兮,又何怀乎故都!既莫足与为美政兮,吾将从彭咸之所居。”作者感叹楚国没有可与其共行美政的明君和贤臣,但又不忍离弃自己的故国旧乡,故愿效法前贤,发出了以死报国之誓言,此是作者情感的最后归结。可以看出,整篇诗作借助神话表达了作者百折不挠、宁死不屈的坚强意志,此与死后“灵魂升天”的观念没有任何关系,是风马牛不相及的。《九歌》是一组祀神乐歌,所祀之神灵有东皇太一、云中君等九大类,屈原运用楚国盛行的巫风祭神形式,根据神话传说,抒写了一组人们对神灵的祈祝颂祷之乐歌,其中的“驾飞龙”“登昆仑”“开天门”等诗句,都是指的神灵,与生人或死后的灵魂没有关系,更何谈死者“灵魂升天”?《天问》则是屈原在被放逐期间抒发自己愤懑情感之作,是屈原向天地神灵发问,既呵问天地开辟、宇宙神怪之谬说,又诘问三代兴亡之教训,将琦玮倏倏之神怪与三代兴衰历史交织在一起,形成了一部旷古奇诗。通篇《天问》不仅没有祈求天神将人之灵魂引入天堂的内容,而且处处表现出对天地神灵的讥讽和嘲弄。因此,引用《楚辞》中所述龙凤遨游天地间神界之语及传说中的各种光怪陆离之神话,来说明人死后“引魂升天”,这是错用了《楚辞》所述思想之主题。

其实,先秦文献明确记载,在楚人的思想观念中,人是不能登天的。《国语·楚语》记楚昭王问大夫观射夫曰:“《周书》所谓重、黎实使天地不通者,何

也?若不然,民将能登天乎?”这是楚昭王之问:若重、黎不“绝地天通”,民能登天吗?观射夫对曰:“非此之谓也,古者民神不杂。……各司其序,不相乱也,民是以能有忠信,神是以能有明德,民神异业,敬而不渎。……顓頊受之,乃命南正重司天以属神,命火正黎司地以属民,使复旧常,无相侵渎,是谓绝地天通。……夫天地成而不变,何比之有?”^{[7](P559~564)}此一问一答,正表明当时的认知是:民神之序不能乱,各司其序,民是不能登天的。《国语》是东周时期各国史官所记史料汇编,反映了当时真实的社会思想背景,表明东周时期的思想观念是民不能登天。因此,引用《楚辞》中所述神灵乘龙凤遨游天界之神话,来证明人的“灵魂升天”,此既错用了《楚辞》所述思想之主题,也有悖于楚人真实的灵魂观念。

三、楚墓随葬神兽雕的用意

东周楚墓多随葬镇墓兽^①、虎座飞鸟、鹿角飞鸟、凤鸟羽人等漆木雕等,究其用意,还是从楚人的社会风俗及思想观念来分析。

楚俗信鬼神、好鬼神。王逸《楚辞·九歌序》云:“昔楚国南郢之邑,沅湘之间,其俗信鬼而好祀,其祀必使巫覡作乐,歌舞以娱神。”^{[8](P41)}《吕氏春秋·异宝》载:“荆人畏鬼。”^{[9](P201)}《淮南子·人间训》高诱注:荆人“好鬼也”^{[10](P1237)}。《汉书·地理志》载:楚地之民“信巫鬼,重淫祀”^{[11](P1666)}。这反映了楚地盛行浓厚的鬼神信仰,认为天地间万物都有神灵。《楚辞》中就描述了各种神灵,出于楚人之手笔的《山海经》也记述了大量神灵。反映楚地思想文化的《庄子》一书,也虚构了许多神话故事。楚墓出土卜筮祭祷简所记祭祷的神灵除天神、地祇、人鬼外,还有众多宇宙间各种神灵,如“司命”“司禄”“司怪”以及“五山”“崦山”“大江”“大水”等,所有这些神灵均是与楚人信仰相关,楚人遇事总要对其进行卜筮祭祷,以求除灾降福。^[12,13]可以看出,楚国遍设神祠、隆祀神鬼的祭祀风俗非常盛行。

正是由于楚国“信鬼而好祀”的社会背景,这就需要“造神”,楚人便根据传说及自然景物等,塑造出了各种稀奇古怪的神灵。楚国的宗庙、祠堂中图绘有各种神灵的图像。王逸《楚辞章句·天问序》云:“屈原放逐,忧心愁悴,彷徨山泽,经历陵陆,嗟号昊旻,仰天叹息。见楚有先王之庙及公卿祠堂,图画天地、山川、神灵,琦玮僂僂,及古贤圣怪物行事。周流罢倦,休息其下,仰见图画,因书其壁,呵而问之。”^{[8](P63)}这是屈原对庙堂壁画中所绘“天地山川神灵”发问,诗中所述的神怪形象许多就有似于楚墓中随葬的各种神怪雕像。如“大鸟何鸣”,是指后羿死后神化为大鸟飞鸣;“撰体协鹿何以膺之”,则是指鹿膊生翅而体现鸟形的怪兽,实际是楚人塑造出来的神灵飞廉^{[14](P42)};“虬龙负熊”,是指鲧死后神化为黄熊御龙。另外还描写有“雄虺九首”“鸱龟曳衔”“女媧有体”等神怪。上述虽都是文献或简策记载的各种神灵,但是,我们也可以看到楚人所造神灵的真实图像,楚墓出土的帛书“十二月神图”塑造出各月神像,均是奇异怪谲的鸟、兽、人之怪形,并明确标明神名、职司等。^[15]此帛书中部甲、乙两篇文字所述的神灵,有许多与《天问》所记几乎相同,尤其是所述的神话传说内容与《天问》所述的混沌初开、天字形成、日月运转、万物生成等内容极其相似。帛书还述说了上天的变化给人所造成的祸福,并以上帝之语叮嘱人们要敬重天地诸神,“上天降福,神就来享,上天降妖,神则顺从其意,……恭敬和谨慎,敬悼天象。”^②此帛书如实地反映了楚人信鬼神、敬鬼神的风俗和信仰。

既然楚宗庙、祠堂及月神帛画可以绘出各种神怪之像,那么,楚墓中出土各种神怪之雕也就可以理解了,它是墓主生前用来祈求神灵驱灾辟邪赐福的,出土祭祷简中对此有如实记录。^③包山楚墓出土祭祷简记录了墓主邵佗生前凡事均卜筮祭祷各种神灵,所祈祷的神灵有社神、地神、后土、司命、水神、山神及先祖神等。如墓主邵佗生前得病,祈祷野地主、

① 笔者认为,所谓楚墓中的“镇墓兽”,实际是象征死者神主的“祖重”。参见《楚“镇墓兽”为“祖重”解》,《文物》2008 年第 9 期。

② 《孙子·作战》:“兵之将,民之司命,国家安危之主也。”《管子·国蓄》:“五谷食米,民之司命也。”《庄子·至乐》:“吾使司命复生子形,为之骨肉肌肤。”

③ 包山简 229:“举祷官、行一白犬、酉食,由攻叙于官室。”简 233:“举祷行一白犬,酒食,伐于大门一白犬。”参见《包山楚墓》第 367、368 页,文物出版社 1991 年版;新蔡简乙一 28:“就祷灵君子一豕;就祷门、户屯一牂;就祷行一犬。壬辰之日祷之。”参见《新蔡葛陵楚墓》第 203 页,大象出版社 2003 年版;望山简 139:“……祭灶,祭……。”参见《江陵望山沙冢楚墓》第 245 页,文物出版社 1996 年版。

宫地主、路神为其解除病患:“左尹邵佗贞:病腹疾,以少气,尚毋有咎。占之:贞吉,少未已。以其故敝之。荐于野地主一貊,宫地主一貊。赛于行,一白犬,酒食。占之曰:吉。”又记邵佗遭遇忧患,为自己的前途而占之神禹:“躬身尚毋有咎。占之:恒贞吉,少有忧于躬身,且志事少迟得。以其故敝之。思鬼攻解于人禹。占之:甚吉。期中有意。”^{[16](P364~365)}“人禹”即大禹,楚人自以为是老童之后的大禹也是楚之祖先,故有事也要祈祷大禹。《楚辞·天问》中有较多祝颂大禹的神话,可见大禹在楚人心目中的神圣地位,所以邵佗祈祷祭祀神禹以解忧赐福。

有学者指出,楚国盛行的“攻解”本属巫术,而“攻解”多以土木偶以代鬼怪。^[17]文献中也有刻木为神怪的记载。汉应劭《风俗通义·司命》载:“今民间独祀司命耳,刻木长尺二寸为人像,行者担篋中,居者别作小屋,齐天地大尊重之。汝南余郡亦多有,皆祠以腊,率以春秋之月。”^{[18](P660)}这是东汉时祭祀司命的风俗,刻木呈人像作为司命之神,平时将其供奉在屋中,外出还将其携带,随时可进行祭祀。汝南郡在战国时属于楚国地域,东汉时这种刻木为司命进行祭祀的形式,应是沿用的楚人习俗。东周时期奉司命为执掌生死、治愈病魔之神。《楚辞·大司命》云:“纷总总兮九州,何寿夭兮在予!”“愁人兮奈何?愿若今兮无亏!”“固人命兮有当,孰离合兮可为!”清王夫之指出:“大司命、小司命,皆楚俗为之名而祀之。”^{[19](P36)}所以,楚墓出土祭祷简中有众多对司命的祈祷内容。楚墓中也发现了标明神名的神主牌。荆门包山2号墓出土五件木牌,“五块小木牌形状不一,分圭形、亚腰形、尖顶弧形、凹弧顶燕尾等,均为长方形的变形,长6厘米、宽1.8厘米、厚0.2厘米。每块书一字,共书‘室、门、户、行、灶’五字”^{[16](P156)}。研究者认为,这五件小木牌“应是二号墓墓主生前所祭祀的‘五祀’各神所依之木主,死后行祷五祀所尊之神器”^[20]。这是墓主生前祭祷“五祀”的神主牌,死后将其随葬在墓中,供死者在阴间继续进行祭祀。《仪礼·既夕礼》载:“属纁以俟绝气,……乃行祷于五祀。”郑玄注:“尽孝子之情。士二祀,曰门,曰行。”^{[3](P1158)}《礼记·曲礼下》载:“大夫祭五祀。”郑玄注:“五祀,户、灶、中溜、门、行也。”^{[3](P1268)}楚墓所出祭祷简中多有祭祷“五祀”的内容。这些楚祭祷“五祀”简证实,楚人不仅在生前祭祀“五祀”之神,而且死后将其放入墓中在阴间继续进行祭祀以解忧求福。

由上述楚人的祭祀风俗及信仰判断,楚墓中的这些漆木雕神怪,应是墓主生前用来祈求神灵驱灾

辟邪赐福的,将其随葬在墓中,以期在阴间继续祈求神灵辟邪赐福,与死后“引魂升天”没有关系。

四、余论

先秦至秦汉时期人们对天的认识也是有变化的。《国语·楚语》记载,原始社会早期,“民神杂糅”,“夫人作享,家为巫史”,因而“民匮于祀,而不知其福。烝享无度,民神同位。民渎齐盟,无有严威”。颛顼“乃命南正重司天以属神,命火正黎司地以属民,……是谓绝地天通”。^{[7](P562)}这就是说,自颛顼开始,将“绝地天通”的权力集中在少数人手里。徐旭生先生将此文献解释得更清楚:“人人祭神,家家有巫史,是原始社会末期,巫术流行时候的普通情形,……‘天地’可以相通,在当日人的精神里面,是一种非常具体的事实,绝不只是一种抽象的观念。……帝颛顼出来,快刀斩乱麻,使少昊氏的大巫重为南正‘司天以属神’。……说只有他同帝颛顼才管得天上的事情,把群神的命令会集起来,传达下来,此外无论如何巫全不得升天,妄传群神的命令。又使‘火正黎司地以属民’,就是说使他管理地上的群巫,使他们好好地给万民治病和祈福”,并进一步指出,颛顼“把宗教的事业变成了限于少数人的事业”。^{[21](P79~83)}杨尚奎先生对此神话也有类似的认知,“在九黎乱德以后,人人作起神的职务来,分不清楚谁是神谁是人了。这样‘民神同位’的结果,老天也觉得麻烦,于是派下重和黎来,使重管神的事,黎管人的事。那就是说,人向天有什么请求向黎去说,黎再通过重向天请求,这样使巫的职责专业化,此后平民再不能直接和上帝交通,王也不兼神的职务了。……国王们断绝天人的交通,垄断了交通上帝的大权。”^{[22](P163~164)}这就是说,当社会发展出现国家,出现王者,这种交往上帝的权力逐渐为“王者”所垄断。此神话虽是东周时期形成的,但它的形成应有实际的社会背景,反映了东周时期的思想观念,尤其更直接反映了楚人的思想观念,因《楚语》是东周楚国史官记录的内容,且楚人认为颛顼、重、黎是楚族最早的先祖,只有他们掌握与上帝交通的大权,其他人都不能与上帝直接交往,这反映了东周时期楚人的真实思想观念。

夏商周时期,三代帝王确实是将祭天的权力牢牢地掌握在自己手中。从殷墟甲骨文中可以看出,商人无论何事都要占卜,贞问上帝,笃信上帝的旨意,唯上帝之命是从,听天由命。而周人对天的祭祀更具实际意义,强调周王受命在天,是直接替天行命,这比商代王朝对祭天权力的控制更进了一步。

周王首创了“王权神授”的思想观念,以此来加强周王的统治权力。周王自命为上天之子,称“天子”。并且规定了只有周天子才有祭天的资格,也就是只有周天子才有替天行命的权力。周王室还将受命于天的先王神灵配祀于天神,以加强周天子的神圣地位。^①《礼记·丧服小记》云:“礼,不王不禘。”孔颖达疏云:“礼,唯天子得郊天,诸侯以下否,故云:‘礼,不王不禘。’”《礼记·王制》曰:“天子祭天地,诸侯祭社稷,大夫祭五祀。”祭天成了周天子的独有礼仪,假如诸侯等贵族祭天则视为僭越,是大逆不道。^②由此可见,在周代,祭天成为周天子受天命的特权,其他任何人不得僭越。

汉代皇帝也认为是受命于天的^③,故也称“天子”。汉代皇帝六玺中有“天子行玺、天子之玺、天子信玺。……其征大臣,以‘天子行玺’;策拜外国事,以‘天子之玺’;事天地鬼神,以‘天子信玺’。”^{[23](P31)}汉《白虎通义》首篇《爵篇》载:“天子者,爵称也。爵所以称天子者何?王者父天母地,为天之子也。”汉代的皇帝以天为父,以地为母,是上天的儿子,以受天命治理天下。这是汉代皇帝为皇权神圣与独尊制造的理论根据。

综上所述可以看出,在原始社会,“民神同位”,人人都可以祭神,都可以与天神交通。后来社会出现了王者,祭天的权力逐渐为王者所垄断。后来的周天子乃至汉代皇帝,均自命为上天之子,更加垄断了祭天的权利,只有他们才能祭天以受天命,也只有他们的先祖死后才能配祀于天,其他人都没有这个权力,又何谈死后“灵魂升天”?所以,用后来才传入的佛教中“往生净土”“六道轮回”观念来解释先秦两汉时期的灵魂观是不合适的。^④

参考文献:

- [1]孙作云.长沙战国时代楚墓出土帛画考[J].人文杂志,1960(4).
- [2]湖南省博物馆.新发现的长沙战国楚墓帛画[J].文物,1973(7).
- [3]阮元.十三经注疏[M].北京:中华书局,1980.
- [4]胡培翠.仪礼正义[M].南京:江苏古籍出版社,1993.
- [5]朱熹.楚辞集注[M].上海:上海古籍出版社,2015.
- [6]李家浩.九店楚简“告武夷”研究[A].李家浩,著名中年语言学家自选集·李家浩卷[C].合肥:安徽教育出版社,2001.
- [7]国语[M].上海:上海古籍出版社,1978.
- [8]王逸.楚辞章句[M].上海:上海古籍出版社,2017.
- [9]吕氏春秋[M].上海:上海古籍出版社,2014.
- [10]淮南子[M].北京:中华书局,2016.
- [11]班固.汉书[M].北京:中华书局,1962.
- [12]彭浩.包山二号楚墓卜筮和祭祷竹简的初步研究[A].包山楚墓·附录二三[C].北京:文物出版社,1991.
- [13]杨华.楚地丧祭礼制研究[J].文史哲,2010(6).
- [14]林庚.天问论笺[M].北京:人民文学出版社,1983.
- [15]商承祚.战国楚帛书述略[J].文物,1964(9).
- [16]湖北省荆沙铁路考古队.包山楚墓[M].北京:文物出版社,1991.
- [17]刘信芳.包山楚简解诂[M].台北:艺文印书馆,2003.
- [18]程荣.汉魏丛书[M].长春:吉林大学出版社,1992.
- [19]王夫之.楚辞通释[M].北京:中华书局,1959.
- [20]胡亚丽.包山二号楚墓遣策初步研究[A].湖北省荆沙铁路考古队.包山楚墓[C].北京:文物出版社,1991.
- [21]徐旭生.中国古史的传说时代[M].北京:文物出版社,1985.
- [22]杨尚奎.中国古代社会与古代思想研究[M].上海:上海人民出版社,1962.
- [23]卫宏.汉官仪(卷上)[A].孙星衍,等.汉官六种[C].北京:中华书局,1990.

责任编辑 刘春丽 E-mail:157476703@qq.com

① 《诗·大雅·文王》:“文王在上,于昭于天,……文王陟降,在帝左右。”《诗·大雅·下武》:“三后在天,王配于京。”毛传云:“三后,太王、王季、文王也。王,武王也。”言死后的先王神灵已达于天,所以周王室祭天要以祖配祀。

② 《史记·六国年表》:“秦襄公始封为诸侯,作西畴用事上帝,僭端见矣。”索隐:“以言秦是诸侯而陈天子郊祀,实僭也。”

③ 《汉书·卫贤传》:“高皇帝为天下诛暴除乱,受命而帝,功莫大焉。”

④ 英国罗森教授在综合研究了商周秦汉时期的埋葬制度及灵魂观念时指出:“墓主人在灵魂世界的旅程可能只是一种短期的游览,而不是最终上升到天界的进程。升天的概念是后来才逐渐发展起来的。”参见罗森《祖先与永恒》,第259页,三联书店2011年版。孙机先生指出:“汉代追求的成仙则指肉体的长生,当时尚未信奉死后灵魂升天堂的观念。直到佛教在中国盛行后,往生净土,六道轮回等说才广泛传播开来。”参见孙机《仙凡幽明之间——汉画像石与“大象其生”》,《中国国家博物馆馆刊》2013年第9期。